

وأخيراً فإن الكندي يرى أن الفلاسفة الحكماء يسعون إلى معرفة الحق الأول ، وبذلك فإنهم يطلبون الثبات لا التغير ، لأن التغير مرتبط بالذات ، وهم يطلبون الآخرة ، وبذلك يكون الفلاسفة قد تجاوزوا الذات النظرية والتمهيدات الحسية إلى المعقولات الثابتة ، وإذا ظفروا بهذه المعقولات وتلك الحقائق العليا فإنها تصبح لهم ملكاً حقيقياً لا يخشون فقدانها أو ضياعها .

كل ما سبق من الكندي إنما هو بشأن البحث الروحاني ، قبل معنى ذلك أنه يتكرر البحث الجسائي ، حقيقة هو لا يتكرر ، بل يعترف به ويستعمل عليه بالشرح ، ويجعل طريق إثباته هو الشرح ، وليس للعقل مجال في ذلك ، غاية ما في الأمر أن الكندي لا يسرى بين البحث الروحاني وما يلزمه من سعادة أو شقاوة روحية ، وبين البحث الجسائي وما يتبعه من سعادة أو شقاوة حسية ، فالأول هو طلب وبغية العلماء والحكماء والفلاسفة وطريق إثباته هو العقل ، والثاني طريق معرفته وإثباته الشرح وهو بغية العامة من الناس لأنهم يتعلقون ويبحثون عن الذات المادية الموصولة .

ينسكتني بهذا القدر بالنسبة لفيلسوف العرب الكندي ، ولنتقل إلى المعلم الثاني الفارابي لنشعر على رأيه في هذا الموضوع .

الفارابي يرى أن الإنسان مكون من جزأين ، أولهما :

مشكل ، مصور ، مكيف ، مقدر ، متحرك ، متجزئ ، منقسم .

وثانيهما : ميان للأول في كل هذا ، غير مشارك له في حقيقة ذاته ، مثاله العقل ويعرض عنه الرزم .

(أنت مركب من جوهرين : إحداهما مشكل ، مصور ، مكيف ، مقدر متحرك ، ساكن ، متجزئ ، منقسم ، والثاني : ميان للأول في هذه الصفات

غير مشارك له في حقيقة الذات ، يناله العقل ، ويعرض عنه اليوم فقد  
جمعت من عالم الأمر ومن عالم الخلق ، لأن روحك من أمر ربك ، وبدنك  
من خلق ربك (١) .

وبذلك يكون الإنسان قد جمع بين عالمين ، عالم الأمر وهو الروح ، وعالم  
الخلق وهو البدن .

ويبنى على ذلك أن الروح خالدة ، لأنها من عالم الأمر ، وعالم الأمر  
عالم أزلي ، ووجود الروح مرتبطة بوجود بدنيتها ، ومعنى ذلك أنها حادثة  
بحدوث البدن ولا يلاحقها الخلود ، إذن الفارابي قاتل بخلود النفس مرة ،  
وحدوثها مرة أخرى ، وجعل الأولى هي النفس العارفة ، والثانية هي الجاهلة  
(نفس عارفة خيرة ، وهي وحدها الخالدة ، ونفس جاهلة مرتبطة بالجسم  
كفى بفنائه) (٢) .

وإنما أن نفهم كلام الفارابي في خلود للنفس ، أو عدم خلودها ، أنه  
يقصد بالخلود النفس الكلية ، وأنها هي التي من عالم الأمر ، وهذا التقسيم  
إنما هو خاص بالنفوس الجزئية ، وكل إن الفارابي يعتبر مضطرباً ومتزداً  
في أمر النفس وخلودها ، وإن كنا حملنا كلامه في النفس على الخلود  
فاعتدنا في ذلك هو على وصفه للنفس بأنها من عالم الأمر وتصرح بأنها  
خالدة وجعلنا هذا الخلود خاص بالنفس الكلية ، أما تقسيمه النفس بأنها  
خيرة وأخرى جاهلة فقد حملناه على النفوس الجزئية حتى يستقيم كلامه .

أما البدن فلا خلود له لأنه من عالم الخلق ، إذن فهو يفسد ويموت أمره  
يخلو من النفس .

(١) المقصود من ص ٧٠ / ٧٢ الفارابي

(٢) لقد والعالم والإنسان ص ٢٣٥

ويذهب الفارابي إلى أن كمال النفس وسعادتها هي في أن يهبط عالمها صفولا ، أي أن تحاكي وتماثل وتشبه بالعالم المعقول ، الذي كله خير وكله صل ، وكله حكمة ، أن كمال تلك النفس الإنسانية هو : أن تكون لديها صورة متكاملة عن العالم المعقول ، وهي صورتها لتلك الصورة إنما تكون معينة سعادة حقة ، سعادة لا حد لها ولا نهاية ، غاية ما تسمى إليه النفس هو إدراك البارئ سبحانه وتعالى والاتصال به فكمال النفس الإنسانية الممثلة هو (عرفان الحق الأول بأدراكها ، فرغاتها للحق الأول برتبة قدسية حل ما يتجلى هو اللذة القصوى) (١) .

وهذا معناه بمثابة أن الفارابي كما يقره — أي الكندي — قد ركز على البعث الروحاني من خلال كلامه عن النفس وسعادتها والتي جعلها كلها سعادة عقلية وروحية لا مسكان ولا مجال للسعادة أو الشقاوة الحسية البدنية فيها ، إنه قد تجاهل السعادة والشقاوة الحسنيين الخاصين بالبدن ، وهذا جعلنا نقول أنه لا يعترف بهذا النوع من السعادة أو الشقاوة البدنية ، لأنه أهل تماما هذا النوع من اللذات وقصر اللذات الحقيقية على اللذات العقلية الروحية ، وأوضح أن كمال النفس وسعادتها إنما هو في العقلانيات والروحانيات وعلى ذلك فإن لنا أن نقول أنه ينكر البعث الجسائي وما يلزمه من لذات أو عذاب بدني ، وهو بذلك يكون قد عالف الكندي . حيث أن الكندي قد اعترف بالبعث الجسائي وأن كان لم يرفعه إلى مرتبة البعث الروحاني ، بل نزل به إلى العامة وجعله مطلبهم وغايتهم دون الحاجة أي الحكام الذين يطلبون الروح وما يتطرق بها .

وأخيرا فالتنا نقول : إن الفارابي أداه دليله ، وقادته فلسفته وهذه عقله إلى أن السعادة الحسنة واللذة القصوى لا تكون إلا للأفئس دون

الأجسام، ولذلك ركز كلامه على الروح ولذاتها العقلية الروحية، وأنكر  
المشع والذات الحسية، التي لا قيمة لها ولا وزن إذا ماقيست بالسعادة  
الروحية، ولذلك فإن العاقل هو الذي يطلب ويفسد السعادة الروحية،  
لأنها هي الغاية القصوى للنفس.

وبانتهاء الكلام عن الفارابي نكون قد وصلنا إلى الشيخ الرئيس ابن  
سينا صاحب النص الفلسفي الموجود في أول هذا البحث، والذي اعترف  
فيه بالمعاد بثنويه: الروحاني والجسماني، وجعل الشق الثاني طريق إثباته  
الشرعي، وتصديق خبر النبوة، وقطع كل سبيل بين هذا البحث وبين العقل،  
فالعلة بينهما معدومة.

وبين لنا ابن سينا رأي في النصوص الشرعية الواردة بخصوص البحث  
الجسماني، ويرى أن أمر الشرع يثنى (أن يعلم فيه قانون واحد، وهو  
أن الشرع والمثل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يران بها خطاب الجمهور  
كافة).

ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي يثنى أن يرجع إليه في صحة  
التوحيد من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن: الكم والكيف والآخر  
والمتى والوضع والتغير، حتى يصير الاعتقاد به: أنه ذلت واحدة لا يمكن  
أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجودي: كمي أو  
معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم، ولا داخلة، ولا بحيث  
تصح الإشارة إليه أنها هناك: بمنع القارة إلى الجمهور.

ولو أتى هنا على هـذه الصورة إلى العرب العاربة أو العبرانيين  
والأجاليين لتسارعوا إلى اللعنات، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه  
لإيمان صنوم أصلاً.

ولمّا ورد التوحيد نصياً كله، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى

هذا الأمر الأهم ، متى ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل ، بل أتى ببعضه على سبيل التشبيه في الظاهر ، وبعضه تخرجاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له .

أما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى ، ولكن القوم لا يقبلونها ، وإذا كان الأمر في التوحيد هكذا ، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية (١) .

ليس لبعض أن يعترض على كلام ابن سينا هذا ، والذهاب إلى أن الشريعة تقاطب الجمهور لا الخاصة بدليل أنها صورت الألوهية بما يتناسب مع مستوى العامة لا الخاصة ، ليس لهم أن يقولوا لا ابن سينا ، أن الآيات التي ورد فيها التشبيه ، إنما هي مصروفة عن ظاهرها بالقرآن ، بدليل أن العرب التي نزل القرآن بلغتهم يستعملون المجاز والاستعارة والتشبيه ، ويقولون : أن ألفاظ البك والغيام والضحك والذهاب والجمي . بالنسبة لله سبحانه وتعالى مصروفة عن ظاهرها ، بقرينة عدم جواز إسناد ظواهر هذه الألفاظ إليه سبحانه وتعالى ، لأنه مجرد قديم ليس بجاد ولا جسم ولا يهوى عليه الأين والمكان ، وليس كقوله شيء ، ولذلك فلا يقع ليس ولا التباس في استعمال هذه الألفاظ وغيرها في جانب الله سبحانه وتعالى لأن ابن سينا يرد على هذا كله بقوله :

(ثم هب أن هذه كلها - أي آيات التشبيه - مأخوذة على الاستعارة ، فأين التصريح المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذي يدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلاله على لسان حكام العالم قاطبة .

---

(١) رسالة أضرورية في أمر الملاد . . . ص ٤٤/٤٥

وأين الإشارة إلى الفقيه من المعاني المستندة إلى علم التوحيد مثل أنه : عالم بالذات ، أو عالم بعلم ، قادر بالذات ، أو قادر بقدرته ، واحد على كثرة الأوصاف ، أو قابل لكثرة ، تعالى الله عن ذلك بوجه من الوجوه متجيز بالذات أو مفرد عن الجهات فإنه لا يحظر :

لما أن تكون هذه المعاني واجبا تحقها ، واتقان المذهب الحق فيها . أو يسع الصدوق عنها وإقبال البحث والروية فيها .

فإن كان البحث عنها معقرا عنه ، وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مؤاخذ به ، بل مذهب هؤلاء القوم الخاطئين بهذه الجملة تسكف وعنه ضنية .

وإن كان فرضا لازما محتوما محسوما ، فواجب أن يكون مما صرح به في الشريعة ، وليس التصريح المعنى ، أو الختيس ، أو المقتصر فيه على الإشارة والإيلاء ، بل التصريح المستقيم فيه والمنتهى عليه والمؤلف حق البيان والإيضاح ، والتفهم والتعريف لمعانيه .

فإن الميرزين المنفقين لياهم وأيامهم وساعات حرمهم ، على تمرين أذهانهم وتذكية أفعالهم وترشيح نفوسهم ، بسرعة الوقوف على المعاني الغامضة ، يحتاجون في فهم هذه المعاني إلى فضل للإيضاح ، وشرح صبارة ، لكيف عظم العبرانيين وأهل الورع من العرب .

والعمرى لو كلف الله تعالى رسولا من الرسل ، أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة القليلة طباعهم ، المتعلقة بالمعسرسات الضيقة أو هامهم ، ثم ساءه أن يكون منجرا لعالمهم الإيمان والإجابة ، غير يحمل فيه ، ثم ساءه أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة ، حتى تستعد للوقوف عليها ، لكلفه شظلا ، وأن يفعل ما ليس في قوة البشر .

الهم إلا أن يدركه خطاة الحية ، وفرة علوية ، وإطام مماوى فتكون  
حيث ومعاملة الرسول مستفى عنها وتبلغه غير محتاج إليه ...

فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ،  
مقربا مالا يفهمون لما أفهامهم بالتشبيه والتخييل .

ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة (١) .

بهذا النص يكون ابن سينا قد قطع بما لا مجال للشك فيه بأن الشرائع واردة  
لخطاب الجمهور والعامّة ، ولذلك فهي نزلت إلى مستواهم وشبهت لهم الحقيقة  
المخالفة ، والحقائق الغيبية بما يفهمون عن طريق التشبيه والتخييل ، حيث  
أن أفهامهم لا تدلّيق فهم الحقائق الغيبية على ما هي عليه .

ولذا كان الأمر كذلك والشرائع أمت لخطابة الجمهور ، إذن فهو لم  
تصرح بالحقيقة ، هذه الحقيقة هي التي يفتقدها المسكاه ويشتون عنها .

ومعنى ذلك أن المعاد الجسماني التي أمت به الشرائع ، ليس هو  
الحقيقة ، وإنما هو تشبيه وتمثيل للحقيقة التي لا تستطيع أفهام العامة استيعابها  
لأنها غرق طاقاتهم .

أما الحقيقة فهي أنه لا يوجد معاد جسماني ، وإنما هو معاد روحاني فقط  
لا غير .

وإذا تسامنا وقلنا : كيف يكون الدلالة بالأمور المحسوسة على العالم  
الآخر ، الذي هو عالم البعث ، والحياة الغائية دليل على أن هذه الحياة  
التالية حسية مادية ، على نحو ما أفادت آيات الشريعة ذات الدلالات  
الحسية ؟

فإن الشيخ الرئيس يجب عن ذلك بأنه لو افترضنا أن البعث روحاني فقط ولا يمت إلى التجسيم بصفة ، فإن هذا الأمر يكون بعيداً عن إدراك الأذهان — طبياً أذهان العامة — فالأذهان لن تدرك حقيقة وكنه البعث للروحاني ، ولذلك فإن الشريعة لكي تثبت أمر البعث الروحاني لم تجعل أمامها إلا التمثيل والتشبيه حتى يقرب أمر البعث إلى الأفهام وتقاله المدرك.

وإذا كان هذا الطريق الحسي هو الطريق الوحيد المتعين لدى الشريعة في التعبير عن الحياة الآخرة ، سواء كانت تلك الحياة روحية أو جسمية فكيف يتخذ من ذلك حجة على كون الحياة الثانية في الواقع ونفس الأمر حياة حسية مادية بديلة .

يقول ابن سينا : ( وكيف يكون ظاهر الشرع حجة في هذا الباب — أي البعث — ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقتها لم يكن سبيل التوسع في الدعوة إليها والتعذيب عنها منها بالدلالة عليها بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام .

فكيف يكون وجود شيء حجة على وجود شيء آخر ، ولو لم يكن الشيء الآخر على الحالة المفروضة ، وكان الشيء الأول على حالته (١) .

ويعلق الدكتور سليمان دنيا على هذا الكلام من ابن سينا فيقول : ( ولعله — أي ابن سينا — يقصد بهذه الفقرة : أنه كيف يكون وجود الدلالة بالأمور المحسوسة على العالم الآخر ، عالم البعث والحياة الثانية دليلاً على أن هذه الحياة حسية مادية على نحو ما أفادت هذه العبارات ، ذات الدلالات الحسية .



مع أنه لو قرأه وكانت هذه الحياة الثانية حياة روحانية غير مجسمة وكانت بسبب ذلك بعيدة عن إدراك الأذهان لحقيقتها ، لوجب أن تدل الشرائع عليها بنفس هذه الدلالة الحسية ، رعاية لأذهان العامة ، وبعد أن توريثهم فيها لا يحسنون التدخول فيه .

وإذا كان هذا الطريق الحسى متينا في الدلالة على الحياة الآخرة — سواء كانت روحانية أو مادية — فكيف يتخللته حجة على كونها في الواقع ونفس الأمر ، حياة حسية مجسمة (١) .

وبهذا يثبت أن الشريعة إنما جاءت لخطيئة الجاهل ، وأن ما جاء بها من آيات ودلالات على البحث الجسماني ، ليس المقصود به حقيقة أن البحث الجسماني بحد ذاته ، بل المقصود به أنه تشبيه وتحويل لما في الحياة الثانية والتي كلها أمور روحية ، لا مجال للحس فيها أصلا ، وما جاءت الشرائع والأديان إلا لخطيئة الجاهل الذين لا يفهمون من السعادة أو الشقاوة إلا اللذات الحسية المرتبطة بالبدن وكذلك العذاب الحسى المرتبط بالمادة .

وعلى ذلك نصل إلى نتيجة هي أن ابن سينا يرى أن البحث روحاني فقط لا جسماني .

والآن نصل إلى فيلسوف المغرب الإسلامي ابن رشد ، وهذا الفيلسوف يقول : أن الشرائع السماوية اعترفت بالبحث الجسماني ، وذلك من قبل أن يكون للفلسفة والفلاسفة وجوده وهو يحدد ذلك بـ « ما عهد موسى عليه السلام » ( والقول بمشعر الأجساد أفضل ماله من شرف الشرائع ألف سنة ، والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة (٢) هم دون هذا العدد من السنين

(١) للرجع السابق هامش ص ٥١ .

(٢) يقصد بهم فلاسفة اليونان .

وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بني إسرائيل الذين أقروا بعد موسى عليه السلام (١) ، وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل ، وثبت ذلك أيضا في الإنجيل وتواتر القول به عن صهي عليه السلام (٢) .

ابن رشد في نفيه هذا يقطع باعترافه بالبحث الجسائي ، لأنه وردت به الشرائع السماوية ، غفلة في أنبياء بني إسرائيل في زمن ما بعد موسى عليه السلام ، وهذا الزمن سابق للفلاسفة اليونانيين الذي أخذ عنهم ومن بعدهم الفلاسفة الإسلاميين الفلسفة ، وهو في هذا النص لم يوضح دور العقل في ذلك ، هل هو مؤيد للشرائع فيما جاءت به أم لا ؟ وهل هو مؤيد من حقها بما جاءت به الشرائع ؟ أم أنه يعترف بذلك مجرد اعتراف ، أي اعتراف ينقصه الدليل ؟

وينهج هذا الفيلسوف نهج ابن سينا من قبله في التفرقة بين العامة والخاصة ، ولما كان العامة هم الأقلية فإن الشرائع — ومنها شريعتنا الغراء الإسلام — قد اهتمت بهم وقدمت لهم ما يناسب أفكارهم ويصلح من شأنهم ولذلك مثلت لهم الأمور الروساقية المجردة والتي لا يستطيع الجمهور فهمها ، ومثلتها لهم بالأمور المشاهدة المحسوسة لأن هذا هو المناسب

(١) من الملاحظ أن التوراة الموجودة اليوم ليس فيها ذكر اليوم الآخر ولكن القرآن الكريم يقول : إن العقيدة واحدة في جميع الأديان ، ولما كان الإيمان باليوم الآخر من أسس العقيدة ، فإن اليهودية تكون قد دعت إلى الإيمان به ، ومع ذلك فمن لا يقطع بأن ما دعت إليه هو نفس مادما إليه القرآن وعلى نفس الصورة أم أنه بصورة أخرى ؟ لأن المراجع اليهودية لا تتكلم عن ذلك .

(٢) تنافت التفات في ٢ ص ٨٦٤ ابن رشد ، دلة المعارف

وإسلامهم لهم ، ولما كان بعد ليس له مثال في الشهد ، وكان الجمهور لا يستأجهم أمر مجرد ليس له مثال في الشهد فإن الشرائع وإن انعقت عن أمر المبدأ ، إلا أنها قد احتضنت ( في تمثيل الأحوال التي تكون لأفئس السعداء بعد الموت ، ولأفئس الأشقياء ، فيها ما يمثل ما يكون هناك للمفوس الركية من لامة ، والشقة من الأذى ، بأمر شاهدة ، وحرروا بأن ذلك كله أحسن روحانية ولدت منكبه ، ومما ما اعتد في تمثيلها بالأمور المشاهدة ، أهي أم، عمت اللغات المدركة هناك باللغات المدركة منها ، بعد أن نرى فيها ما يقرن بها من الأذى ، ومثلوا الأذى الذي يكون هناك بالأذى الذي يكون منها ، بعد أن نقرأ عنه هناك ما يقرن به منها من الراحة منه ، أما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالروح ما لم يدركها أولئك الذين مشاوا بالوجود الروحاني ، وأما لأنهم رأوا أن العقول المعسرات هو أشد تمهيدا للجمهور ، والجمهور إليها وهما أشد تحريكا فأسهبوا إلى إله بعيد للمفوس السعدة إلى أجساد تنعم فيها اللهركه ، بأشد المحسوسات نعيما ، وهو مثلا الجنة ، وأنه تعالى بعيد النفوس الشقة إلى أجساد تقاوى بها اللهركه بأشد المحسوسات أذى ، وهو مثلا النار .

وهذه هي حال شريعتنا هذه ، التي هي لإسلام ، و تمثيل هذه الحالة ، ثم يقول بعد ذلك : ( ويشبه أن يكون تمثيل الذي في شريعتنا هذه أنهم فيها لا أكثر الناس ، وأكثر تحريكا سعوسهم إلى ما هنالك .

والأكثر هم انقصود الأول بشرائع .

(١) متاهج الأدلة في عقائد الملة ابن رشد ، تحقيق دكتور محمود قاسم ص ٢٤٢/٢٤٣ مكتبة الإنجيو المصرية .

وأما النفس الروحاني فبشبه أن يكون أنفـل تحريكاً لغوس الجهور  
على ما هناك، والجهور أهل رعية فيه ، وحقاً لهم في النفس الجباني ،  
ولذلك يشبه أن يكون النفس جسماني أشبه تحريكاً إلى ما هناك من  
الروحاني (١) .

من هذا الكلام ينطق بأن من رشد لا يقول بالبعث الجسماني وإنما  
يقول بالبعث الروحاني وما جاء في الشريعة الإسلامية ما هو إلا نعيم  
لأمور عينية غير مشاهدة ، أمور روحانية موجودة في العدم الآخر ،  
بأمور محسوسة مشاهدة معلومة للجهور في ذلك علم ، حتى يعبر المراد منها  
وحتى يكون هذا دأبها له إلى من الخير واجتناب الشر وهذا لا يكون  
ولا يتم إلا إذا فهم الجهور أنه يوجد في الآخرة ثواب وعقاب ، وهو من  
يعلم هذا ، فذلك له أن هذا الثواب وذلك العقاب هما أمران روحانيان ،  
لأنه في دنياه هذه لم يشهد أموراً روحانية ثواباً أو عذاباً وإنما مشاهدته كلها  
منصبة على أمور حسية مألوفة ، وبذلك في الشريعة أحكامها إنما برئت  
باعتقاده ، ومقتضى له الأمور الروحانية الموجودة في الآخرة بالأمور  
المحسوسة الموجودة أنه لم يشهد في دنياه ( ولذلك كان نعيم المقادير  
بالأمور الجسدية أفضل من تنقيله بالأمور الروحانية ) .

وإدراك الأمر كذلك فإنه من الواجب على الخاصة ، أي العباد أن  
لأنهم مدركوا الشريعة من ظاهرها في هذا الموضع ، بل لابد لهم من إدراك  
هذا الظاهر ، وتأويله من الأمور المحسوسة إلى الأمور الروحانية ، لأن  
هذه الأمور المحسوسة هي التي تثبت وتفرد العباد ، ودرجتها الخاصة هو فهم  
الأمر من حقيقة ، وحقيقته هو الأمور الروحانية .

(١) المصدر السابق ... ص ٢٤٣ .

(٢) نهاية التهذيب في ٢ ص ٨٧١ .

وهذا الفيلسوف لا يمانع في أن تعود النفس إلى بدن ما ، لأن هذا لا يقترب عليه الخوف الذي يترتب على إعادة النفس إلى نفس البدن الخاص بها ، فالمعدوم لا يعود ، وما يقدر من أن الذي يعدم هو الذي أعيد قلوب باسم ، لأنهم لم يردوا واحدا بالعدد إلى عما اثنين ، وإن كانا واحدا باسوع ( وذلك أن ، عدم تم وجوده واحد بالعدد ، لا واحد بالعدد بن اثنين بالعدد ) (١) ، كما أن النعوس تنزل على أجساد تتكون من مادة واحدة بعضها ، تتكون لأجسام في أزمانها المتعددة متعاقبة ، وهي مادة واحدة ، ولذلك من ضل أن توجد كلها بالعدم

أي الله كتور محمودة قاسم يرى أن بن رشد قائل بالبعث الجسماني ، لأنه اختار المقصور بعودة النفس إلى بدن ما ، وأنه في ذلك مقتد به بن عباس الذي روى عنه أنه قال : ( ليس في الدنيا من لا أسرة ولا الأسماء ) .

أي ، أن البعث جسماني ، وأن اختلعت الجسمانية في الأسرة عن الجسمانية في الدنيا ، فالأخرة ثانية والأولى باقية .

وهو يرى أن هذا ليس دليلا على اعتناق ابن رشد للقول بالبعث الجسماني ، كل ما هناك أنه قال : أتق لا أمانع من القول بعودة النفس إلى بدن ما ، وذلك لارد على من أنكرو البعث وشككوا في الشرائع وهو يسميهم الزنادقة .

أنه يقول بذلك من أجل عدم عتد ، وهو الرد على الزنادقة ، ولكنه لم يشقه مذهبا ، ولم يصرح هو بذلك ، في حين أن كلامه عن البعث الروحاني وتمتبه بالأمور الشخصية له شبه واضح جلي ، أسهب فيه ودافع عنه ، وجدد للحواص منزلة ، وللجمهور منزلة ، والأدلة الشرعية

(١) تنهايت التناهيات في ٢ ص ٨٧٧

(٢) انظر منهج الأدلة ص ٤٤٢ وتنهايت التناهيات في ٢ ص ٨٧٠

هي في متناول لاثنيين ، يعنى المجهول ظاهرها ويعنى الخواص حقيقة لها ،  
انه عندما يقول : ( ولذلك كان تحتل المعاد هم — أى المجهول — بالأمور  
الجسمانية الفصل من — تمسكه بالأمور الروحانية ) ، فإنه يقطع البحث  
الروحاني .

وأما عندما يصرح بأن الشريعة الإسلامية الكونية الشريعة الكاملة  
هي حائز الشرائع وهذه الشريعة الخاتمة ، فقلت المعاد للمجهول بالأمور  
الجسمانية لا الروحانية .

هل بعد هذا ، صدق أن من رشد قائل بالبحث الجسماني ، أنهم لا ،  
إننا نقصع بأنه قائل بالبحث الروحاني .

وعلم كلام من من رشد في القضية بقوله :

( ولاحق من هذه المسألة أن مرض كل إنسان بها هو ما أدى إليه نظره  
لها ، بعد ألا يكون نظراً يقتضي بل إعتدال الأخص بجملة . وهو إنكار الوجود  
جملة ، فإن هذا النوع من الاعتقاد يوجب تكذيب صاحبه ، لكون العلم  
بوجود هذه الحال معلوماً للإنسان بشرائع والعقول . (١) .

هذه هي آراء فلاسفة الإسلام في البحث ، وكرنا فيها على ابن سينا ،  
لأنه هو الذي تكلم في هذه القضية باستقصاء وأسبغ في تفاصيلها ولذلك  
أعطاه حقه ، وإن كنا لم نتقص من حق الآخر .

ولذا كنا قد تمكنا من كل واحد منهم على اقتراء ، فإننا في استعراض  
أدلتهم على إنكار البحث الجسماني وإثبات البحث الروحاني ، سلتكلم عنهم  
جملة ولم نعرض للتفصيل إلا إذا اقتضى البحث ذلك .

## أدلة الفلاسفة

### الدليل الأول :

لو أعيد الجسم المعلوم بعينه للزم من ذلك تخلل العدم بين الشيء - وهو جسم المعلوم - ونفسه - أي الجسم المعلوم الذي أعد - سكن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال ، مما أدى إليه من جواز إعادة العدم بعينه محال .

وبذلك يثبت نقضه وهو عدم جواز الإعادة وهو المطلوب .

### دليل الملازمة :

الجسم الذي أعيد ، هو نفس الجسم الذي كان موجوداً في الدنيا إذن هو جسم واحد ، ومع ذلك فقد تخلل العدم - أي الموت - بين الشيء ونفسه ، أي بين الموجود الأول للم ، كان في الدنيا ، والموجود ثانياً في الحياة الأخرى أي المعاد ، حيث أن الموجود ثانياً هو عين الموجود أولاً .  
ولم يخلان التالي ، فيقوم على أن تخلل شيء بين شيئين ، لا بد منه من تغير هذين الشيئين ، حتى يقطع لمتخلل الاتصال بينهما ، وإذا كان التخلل بين الشيء ونفسه ، لابد ذلك من التناقص وهو : تقدم الشيء على نفسه ، وتأخره عن نفسه ، فيكون مستبعد لا تقدم ، وتأخر لا تأخر ، وهذا تناقض ، وبذلك يثبت أن اعتبار الثاني غير الأول حتى يدفع التناقض ، وإذا كان التناقض غير الأول ، إذن هما اثنان متغايران لا واحد فقط ، وبذلك لا يكون هناك معاد جسماني .

وبوصف ذلك الكسبوي قائلا : ( . . لأن التخلل ربما يتصور بين

شيئين ، ولا يفكر تحليل شيء بين شيء واحد ، فإن كانا وجودين متباينين  
لحينئذ يكون الوجود الثاني مثل الأول لا عيه ضرورة أن تعدد الوجود  
في نفس الأمر يستلزم تعدد الموجود فيها ، فلا إعادة ، ومن اتخذا يلزم  
التحليل عند كثر ، فالمراد من الشيء الواحد هو الوجود الواحد (١) .

أما ابن سينا فإنه يقول : أن الأمر لا يفكر من : (أما أن تكون تلك  
المادة - أي المادة الممثلة - هي المادة التي كانت حاضرة عند الموت .

أو جميع المادة التي ظرفته جميع أيام العمر .

ففي الأول : أي إن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، وجب  
أن يبحث المذموم والممهورع عنه في سبب الله على صورته تلك ، وهذا  
قد صح عندهم - أي عند الفلاس - بالبحث الجسدي وأن له من بين الأول .

وإن بحث جميع أجزائه التي كان أجزاء له مدة عمره ، وجب من ذلك  
أن يكون جمده واحد بحيث يبحث بدا ورأى وكبدا ونفيا .

وذلك لا يصح لأن الذاتية أن الأجزاء المعنوية دائما يتغير بعضها  
إلى بعض في الإبقاء ، ويمضي بعض من نفس عطاء البعض .

ووجب أن يكون الإنسان المعنوي من الإنسان في البلاد التي يمكن أن  
عطاء كسره ، السس ، هذه نفس العن ، الإنسان أن لا يبحث ، لأن جوهره  
من أجزاء جوهر غيره .

وذلك الأجزاء نفس في غيره ، أو يبحث هو ، ويصيح أجزاء غيره  
فلا يبحث (٢)

(١) حاشية الكليني ٢ ص ٢٥٨

(٢) رسالة الضميرية . ص ٥٦/٥٥



وشرح من هذا الكلام أن معاد الجسم الأول مستحيل، لأنه على القول بأن المبعوث هو الأجزاء التي كانت حاضرة له عند الموت، فإن الإنسان الذي حضرته الوفاة وهو مقطوع الأرجل أو اليد أو الأنف أو الإذن بسبب ما، فإنه يبعث هكذا، وهذا فيصح عند من يقول بالبعث الجسماني، وخصوصاً إذا كانت هذه الأجزاء قد اجتمعت بسبب الجهاد مثلاً، وصاحبها أصبح من أهل الجنة.

ومن كان على القول بأن المبعوث هو جميع الأجزاء التي كانت له عند عمره، فإنه يتربص به أن تكون أجساد المبعوثين ذاتاً محتوية على جسد آخر، أو أجزء من أجساد أخرى، حيث أن هذا الجسد قد قفنت وأصبح تراباً، ولا مانع من أن يكون قد حرث وزرع، ونبت منه نبات، وأكله إنسان ما، أو من الجائز أن يكون هذا الجسد المذمت قد أكله أناس آخرون فور موته مباشرة، وبذلك سيكون قد تعدى به الآخرون، وخصوصاً إذا كانوا أمملاً، وسمى أجسادهم بعد ذلك، وحاشاك تقول: هل يبعث الجسم الأول، ولا يبعث باقي الأجزاء التي أكلها جسد الآول، أو يبعث تلك الأجزاء ولا يبعث الجسد الأول.

وه من المستحيل القول: يمكن بعث جسد واحد من وديناه وروحي  
لإنسانين في وقتين مختلفين لها معاً في وقت واحد بلا قسمة.

### الدليل الثاني :

لو فرضنا أن المعاد في الحياة الثانية هو الجسم المعلوم في نهاية الحياة الأولى لكان مبتدأ من حيث أنه معاد .

لكن الثاني باطل .

فما أدى إليه من إعادة المعلوم بمقتضى باطل ، وثبت نقيضه ، وهو عدم إعادة المعلوم بمقتضى .

الثاني : وهو لكان مبتدأ من حيث أنه معاد — باطل لأن فيه جناس الصدى ، حيث أن المبتدأ والمعاد صدان لا يجتمعان .

### دليل الملازمة :

المعاد لا يعاد بعينه إلا إذا أعيد معه جميع هو رصده ، ومن ههنا للمعارض الوقت .

وهذه تعتبر مقدمة أولى في دليل الملازمة .

والذي فيه هي . كل خاص في وقته الأول يكون مبتدأ .

وعليه فلو حصلت الإعادة العينية ، لاستلزم المبتدأ والمعاد هما و شخص واحد ، فهو حينئذ مبتدأ حيث أنه وجد في وقته الأول ، وعند عاداته يكون هو أيضاً مبتدأ لأن وقته الأول وجد معه ، وفي نفس الوقت هو معاد . وبذلك يكون الصدان قد اجتمعا و شخص واحد في وقت واحد وهذا محال .

والذي أدى إلى المحال وهو القول ، بإعادة العينية — يكون محالاً . وإذا كانت الإعادة العينية محالة ، فإنه يثبت نقيضه ، وهو عدم الإعادة العينية وهو المطلوب .

يقول الكتبوي : ( لو جاز إعادة المعلوم ، بعد أن يكون موضوعاً قولنا : هذا مبدأ وهذا معد ، صحيح بالذات ، ومختلفين باعتبار محمول المبدأ والمعد ، كما في قولنا : زيد قائم وزيد قائم ، واللام بينهما فيه ماضل ، لأن كل محمولين يرجعان لفعايرته بين موضوعيهما ، ولو معبرة اعتبارية كزيد القائم وزيد المعد ، والمعبرة التي أوجدها المحمولان اللذان ، إنما نجتمع مع الاتحاد الذي فيه استمر وجود الموضوع وهويته أو ثبوته في العدم مع ما كان الوجود الخارجي ليا لب المحمولان ذات واحدة ، ويتحقق هناك اتحاد بالذات والهووية ومعبرة باعتبار المحمولين ، وأما إذا ثبت له أحد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته ولم يكن ثابته حال العدم ، أم يكن في نفسه ذاتاً واحدة ثم ثبت له محمول آخر كما في محمولين ، فليس هناك بين الموضوعين اتحاد أصلاً بالاعتبار وهو ظاهر ، ولا بالذات والهووية لأن عدمي وبما ينشأ من المحمولين عبارة عن بطلان الهووية وفقدان الذات ... وبما في ذات واحدة في نفسه إلى أن يلحقه المحمول الثاني إنما يصور بأحد الأمرين ما يستمر الوجود الخارجي أو استمرار الثبوت حال العدم ، فإذا لم يكن له شيء منهما ، لم يكن هناك اتحاد بين الموضوعين أصلاً ، فبني الاستنباط الصريح ، أي الخاتمة من الاتحاد بينهما (١) .

### الدليل الثالث :

لو أعيد المعلوم بعينه فصح أن يوجد مثالان لا يتميز أحدهما عن الآخر ،  
لكن التالي باطل .

فما أدى إليه باطل .

### دليل الملازمة :

الله سبحانه وتعالى قادر على أن يوجد مثل المعلوم معه ، وهذا المثل  
داخل دائرة الإمكان ، فلم يصره واقعا مع المعلوم ، وحيث يوجد  
مثالان لا يتميز بهما ، حيث أحدهما اتفق والمادة وجميع العوارض بالصفة  
لأن محكم لأمثال واحد ، ومما المعلوم واستأنف الذي فرضنا إيجاد  
مع اسمه .

أما بطلان التالي ، فلأن الانسبية تقتضي المماثلة والتماثل ، وعلى ذلك  
لوجود اثنين لا يتمايز أحدهما عن الآخر محال .

وما أدى إلى المحال . وهو القول بإعادة العينية . محال إذا ثبت  
أن إعادة العينية محالة ، ثبت نقيضه وهو عدم إعادة العينية وهو  
المطلوب .

يقول الجلال السيوطي نقلا عن ابن سينا : ( إذا وجد الشيء وقتا ما  
ثم لم يتعدم ، واستمر وجوده في وقت آخر ، وعلم ذلك أو شروحه ، علم أن  
لوجود واحد ، وأما إذا عدم فلكل الوجود السابق ( أ ) وليكن المبدأ  
للفي حدث ( ب ) ، وليكن المحض الجديد ( ج ) ، وليكن ( ب ) كـ ( ح ) في الحدث  
والمرصوع والزمان وغير ذلك ، ولا يخالعه إلا بالعدد ، فلا يتميز ( ب )

من (ج)، في استحقاق أن يكون (أ) منسوبا إليه دون (ج)، فإن نسبة (أ) إلى أمرين متشابهين من كل وجه إلا في النسبة التي ينتظر هل يمكن أن يختلف فيها، أو لا يمكن ؟

لكنهما إذا لم يختلفا فيها فليس أن يجعل لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر .

فإن قيل : إنما هو أولى (ب) دون (ج) لأنه كان (ب) دون (ج) فهو نفس هذه النسبة ، وأخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم : إنما كان (ج)

بل إذا صح مذهب من يقول : أن الشيء يوجد فيتمتع من حيث هو موجود ، ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا ، ولم يتعد من حيث هو ذات (١) . ثم أجد إليه الوجود أمكن أن يقال بالإعادة ، إذ أن يطال من وجوه أخرى .

وإذا لم يسل ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال عدم ذاتا ثابتة ، لم يكن أحد الحادثين مستحقا لأن يكون له الوجود السابق ، دون الحادث الآخر بل إما أن يكون كل واحد منهما معادا ، أو لا يكون كل واحد منهما معادا .

وإذا كان المحمولان الاثنان يرجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر ، فإن استمر موجودا واحدا ، وذاتا ثابتة واحدة ، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا أو ذاتا شيئا واحدا ، وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين ، فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة ، بقيت الاتينية الصرفة لا غير (٢) .

(١) القائل بذلك هم المعتزلة .

(٢) المقالة العضدية ص ١٩٢/١٩٤

### الدليل الرابع :

لو اعيد المعلوم ببينه للزم الحكم عليه عند وجوده بأنه عين الموجود الأول .

ولو حكم عليه بأنه عين الموجود الأول ، لسكان المعلوم حال عدمه متصفا بصحة العود وإمكانه .

ولو كان متصفا بصحة العود وإمكانه ، لسكان متبذرا ، لكن التميز للمعلوم باطل .

فما أدى إليه من الاتصاف بصحة العود باطل .

فما أدى إليه من الحكم عليه بأنه عين الموجود الأول باطل .

فما أدى إليه من القول بالإعادة للمعية باطل .

وإذا بطل ذلك ، ثبت نقيضه ، وهو عدم الإعادة العينية .

وهو المطلوب

ومن المعلوم أن الفلاسفة لا يقولون بأن المعلوم متميز في حال عدمه لأنه لو كان كذلك لسكان له ذات ثابتة يشار إليها في حال عدمه وهذا ليس بصحيح .

وأينما كان صحة العود صفة ثبوتية ، وعليه فلا اتصاف بها للمعلوم حال عدمه ، لسكان متميزا حيث أن صحة العود لما كانت صفة ثبوتية ، فإنه يلزم أن يكون الموصوف بها متميزا عن غيره ، حتى أنه استحق عليه الصفة دون غيره ، لأن المجهول لا يقبض له صفة ، ولما كان المعلوم غير متميز في حال عدمه ، فإنه لا يصح أن يتصف بصحة العود وإمكانه ، وإلا لأدى ذلك إلى كونه متميزا غير متميز وهذا باطل .

ثم ان للفلاسفة بعد أدلتهم المماثلة شبهتان على بحث الاجساد .

### الفئة الأولى :

لوحاز إعادة الاجساد . لادى ذلك إل محذور . هو : إما عدم حشر  
الاجساد كلها ، وإما حشر البعض دون البعض . وأنتم أيها القائلون بالحشر  
الجميع لا تقررون ذلك .

بيان ذلك : أن الاجساد عندما تفارقها الانفس ، فإنها تتحلل  
وتصبح تراباً ، وهذا التراب قد يصبح مكوناً لنبات ماء ، مما يأكله الإنسان ،  
فيأذا ما أكله الإنسان فإنه يهوى أن يتولد منه منى يكون فيما بعد إنساناً .

فلو قلنا بإعادة الاجساد ، فأننا نسأل ، أى جسد هنا سيبحث أهو  
الجسد الذى تتحلل وأصبح تراباً ؟ أم هو الجسد الذى تتكون من هذا  
التراب ؟ أم هو جسد الإنسان الذى تتكون من منى الإنسان الثانى ؟ وأيضا :  
نضعه فى عالمنا هذا أن بعض الناس لا يتورع أن يأكل لحم أخيه  
الإنسان ، والدم المأكول يصبح جزءاً من مكونات الشخص الأكل فهل  
هذا الجزء المأكول سيبحث مع صاحبه الاصل ؟ أم مع الشخص الأكل ؟

ولذا نقول : أننا أن أحدهما كان تقياً ، والآخر كان شقياً عاصياً أو أن  
أحدهما كان مؤمناً والآخر كافراً ، ومن الطبيعى طبقاً للعدالة الإلهية ، أن  
الثنى أو المؤمن سينعم والآخر سيُعذب ، فهل الجزء المأكول سينعم أم  
سيُعذب ، وفى الحالتين نقول : إنه يلزم تعذيب المؤمن أو إغاية الكافر ،  
وينطبق هذا على المثال الأول .

فلو قلنا بإعادة الاجساد — فضلاً عما سبق — لزِم إما إعادة الأكل  
والمأكول ، وهنا يلزم الخلل ، لأن الجزء المأكول سيبحث مرتين وسيكون  
موجوداً فى شخصين فى آن واحد ، وهذا محال .

وأما أن يعاد أحدهما دون الآخر ، وحيث نقول أن البعض لم يبعث ، وهذا باطل ، يضاف إلى ذلك أن بعث أحدهما دون الآخر يلزمه للترجيح بدون مرجح ، وهذا باطل .

### الشبهة الثانية :

حشر الأجساد إما أن يكون لا لغرض ، أو لغرض عائد على الإنسان المعاد ، وكلاهما محال . فما أدى إلى المحال محال : إذن حشر الأجساد محال ببيان ذلك :

أن القول بأن البعث لا لغرض ، هو قول بالبعث ، والبعث في جانب الله سبحانه وتعالى محال .

والقول بأن البعث لغرض هو النعيم أو العذاب محال . لأنه إن كان الغرض هو النعيم ، فإن هذا حاصل للبعث بدون بعث ، حيث أن النعيم هو دفع الألم ، وهو متوفر للبعث بلا بعث .

وإن كان الغرض هو العذاب والعقاب ، فهذا لا يليق بأفقه سبحانه وتعالى ، إذ كيف يعذب من موته ليعذبه .

ولذا كان الحشر لا لغرض أو لغرض . باطل ، فما أدى إليه وهو القول بحشر الأجساد ، يكون باطلا .

أما إذا كان البعث لغرض عائد إلى الله سبحانه وتعالى ، فإن هذا نقص يجب تنزيه الله سبحانه وتعالى عنه ، لأنه غير محتاج إلى غيره في أي أمر من الأمور ، والقول بأن الغرض عائد إليه ، قول بأنه محتاج معاذ الله من ذلك .

ويبقى على كل ما سبق أن البعث روحاني لا جسماني ، ويترتب على ذلك أن النعيم والثواب واللذة كلها روحانية . والعذاب والعقاب والإيلام هي الأخرى روحانية .